

ЖАН-ПИЕР ВЕРНАН

МИТ И РЕЛИГИЯ В ДРЕВНА ГЪРЦИЯ

София, 2015

© *Jean-Pierre Vernant. Mythe et religion en Grèce ancienne.* - Editions du Seuil, април 1990 за френската версия и въведението

© *Лидия Денкова – превод от френски*

ВЪВЕДЕНИЕ

Не е ли предварително обречен опитът да се очертае в едно кратко есе картината на гръцката религия? Едва докосвайки писалката, пред мен изскачат толкова много трудности и още преди да изсъхне мастилото, ме връхлитат множество възражения. Имаме ли дори правото да говорим за религия в смисъла, в който разбираме религията? В “завръщането на религиозното”, на което всеки днес се учудва, за да се радва или да го окайва, политеизмът на гърците няма място. Защото става дума, разбира се, за мъртва религия, но също защото тя нищо не може да предложи на очакването на тези, които търсят да намерят свеж източник в общността на вярващи, религиозна рамка на колективния живот, вътрешна вяра. От езичеството до съвременния свят са се променили самият статут на религията, нейната роля и функции и същевременно нейното място в индивида и групата. Фестюжиер¹ – ще имаме повод да се върнем към него по-надълго – изключва от гръцката религия цялото поле на митологията, но без митология ще ни е много трудно да схванем гръцките богове. Според него в тази религия единствено култът се отнася към религиозното. Култът, или по-скоро това, което той като добър монотеист смята, че може да проектира от собственото си християнско съзнание върху обредите на древните. Други учени отиват още по-далеч в изключването. Те отсичат от античното благочестие всичко, което им изглежда чуждо за религиозния дух, определен спрямо нашия. Така, през 1910 г. Компарети твърди, че единствената религия, заслужаваща това име в езичеството, е орфизмът: “всичко останало – извън мистериите – е било само мит и култ”. Всичко останало? Извън едно течение-секта, напълно маргинално в своя стремеж да избяга оттук, за да се съедини с божественото, религиозността на гърците би била сведена единствено до мита, тоест – от гледна точка на автора – до поетичен разказ и култ, сиреч, отново според него, до съвкупност от

¹ За всички цитирания и позовавания вж. приложената библиография. – Бел. прев.

задължителни ритуали, повече или по-малко сродни на магическите практики, от които водят своя произход.

Следователно историкът на гръцката религия трябва да плава между две подводни скали. Трябва да се пази да не “християнизира” изучаваната от него религия, интерпретирайки мисленето, поведението, чувствата на древния грък, който упражнява благочестието си в рамките на една гражданска религия по модела на съвременния вярващ: днес той осигурява своето лично спасение в този и в другия живот в лоното на Църква, единствено способна да му предостави тайнствата, които правят от него верен последовател. Но отбелязването на разликата и дори на противоположностите между политеизмите на гръцките градове и монотеизмите на големите религии на Книгата не трябва да води до дисквалифицирането на първите, които биват орязвани от религиозния план и преотнасяни в друга област, към фонда на “примитивните вярвания” и “магико-религиозните практики”: това се случва с последователите на английската антропологическа школа след Фрейзър и Харисън. Античните религии не са нито по-малко духовно богати, нито по-малко сложни и интелектуално организирани от днешните. Те са други. Религиозните феномени имат множество форми и ориентации. Задачата на историка е да открие спецификата на гръцката религиозност, в нейните контрасти и аналогии с другите големи политеистични и монотеистични системи, които регламентират отношенията на хората с отвъдното.

Ако нямаше аналогии, не бихме могли по отношение на гръците да говорим за благочестие и неблагочестие, за чистота и омърсяване, за старх и почитание спрямо боговете, за церемонии и празници в тяхна чест, за жертвоприношение, отдаване, молитва, действия за благодат. В очите ни обаче се набиват разликите; те са толкова фундаментални, че дори култовите действия, чиято устойчивост изглежда най-добре установена, и които от една в друга религия се означават с един и същ термин, като жертвоприношението, представят в начините на провеждане, в целите и теологичната си значимост такива коренни

разминавания, че спрямо тях може да се говори колкото за постоянство, толкова за промяна и прекъсване.

Всеки пантеон, както и пантеонът на гърците, предполага множество богове; всеки бог има собствени функции, запазени сфери, особени начини на действие, само нему присъщ тип могъщество. В своите взаимоотношения тези богове съставят йерархизирано общество в откъдното, където компетенциите и привилегиите са стриктно разпределени, и така необходимо се ограничават едни други, като същевременно се допълват. Божественото в политеизма, както спрямо и нас самите, не включва единността повече от всемогъществото, всезнанието, безкрайността, абсолютното.

Множеството богове са в света; те са част от света. Не са го създали чрез един единствен акт, който при единния Бог бележи пълната му трансцендентност спрямо творението, чието съществуване изцяло произтича и зависи от него. Боговете са родени от света. Поколенията на тези, които гърците почитат, Олимпийците, се появява заедно с пораждането на всемира, като се разграничава и подрежда, възприемайки своята окончателна форма на организиран космос. Процесът на пораждането става из първични сили, като Хаоса (*Chaos*) и Земята (*Gaia*), откъдето едновременно и от едно и също движение произлизат светът, такъв, какъвто обитаващите една част от него хора могат да го съзерцават, и боговете, които властват над света невидими в небесното си пребивание.

Следователно, в света има божествено, а в самите божества – нещо от света. Така че култът не би могъл да визиращ същество, радикално поставено извън света, чиято форма на съществуване не би имала никаква обща мярка с каквото и да е от природния порядък във физическия всемир, в човешкия живот, в социалното битие. Напротив, почитането може да се отнася до светила като луната, зората, слънчевата светлина, нощта, до някой извор, поток, дърво, планински връх, а също и до чувство, страст (*Aidôs, Eros*), до морално или социално понятие (*Dikè, Eunomia*). Не че всеки път става дума за богове в собствен смисъл, но всички тези неща в свойствения им регистър проявяват

божественото по същия начин, както култовият образ, означаващ присъствието на божеството в неговия храм, може с пълно право да стане обект за набожността на вярващите.

Гръцкият човек присъства в космос, изпълнен с божества, и затова не разделя на две отделни области природата и свръхприродата. Те остават неразривно свързани една с друга. Пред някои аспекти на света той изпитва същото чувство за свещено, както в общуването с боговете по време на церемониите, изграждащи контакта с тях.

Не става дума за религия на природата и за това, че гръцките богове са персонификации на природни сили или феномени. Те са нещо съвсем различно. Светкавицата, бурята, високите върхове не са Зевс, а от Зевс. Зевс, който е много отвъд тях, понеже ги обгръща в Сила, разпростираща се до всички реалности, не само физически, но психологически, етически или институционални. Това, което прави от Силата божество, е, че тя събира под своя власт множество “ефекти”, за нас напълно несъвместими. Древният грък обаче вижда тяхното родство, доколкото са изражение на една и съща власт, упражнявана в най-различни области. Ако светкавицата или върховете са от Зевс, то е, защото богът се проявява в целия свят чрез всичко, което носи белега на изключителното превъзходство, на върховенството. Зевс не е природна сила; той е цар, вседържател и господар на върховната власт във всички нейни аспекти.

А как да бъде постигнат мислено единственият Бог, свършен, трансцендентен, несъизмерим с ограничения човешки дух? В брънките на каква мрежа би могло разбирането да стегне безкрайното? Бог не е познаваем; можем само да го разпознаем, да знаем, че той съществува в своето абсолютно битие. Освен това, за да се запълни непреодолимото отстояние между Бога и останалия свят, са необходими междинни звена, посредници. За да могат творенията му да го познаят, Бог е трябвало да избере да се открие на някои от тях. В монотеистичната религия вярата обикновено се позовава на някаква форма на откровение: още отначало вярването се вкоренява в сферата на

свръхприродното. Гръцкият политеизъм не почива върху откровение; нищо не основава принуждаващата истина, изхождайки от божественото и чрез него; приобщаването се опира на употребата: човешките обичаи на предците, *ποιοί*. Също както езикът, начинът на живот, маниерите на маса, облеклото, поддържането, стилът на поведение в частната и обществената сфера култът няма нужда от друго оправдание освен самото си съществуване: той е дал своите доказателства, откакто се практикува. Той изразява начина, по който гърците открай време са регламентирали отношенията си с отвъдното. Отклонението би означавало човекът да не е вече напълно самия себе си, както ако престане да употребява езика си.

Следователно, между религиозното и социалното, домашното и гражданското няма противопоставяне, нито рязко отделяне, не повече, отколкото между свръхприрода и природа, божествено и светско. Гръцката религия не изгражда отделен, затворен в своите граници сектор, който би се поставил над семейния, професионалния, политическия живот или свободното време, без да се смесва с този живот. Ако имаме право спрямо архаична и класическа Гърция да говорим за “гражданска религия”, то е, защото религиозното остава включено в социалното и съответно на всички свои нива и в разнообразните си аспекти социалното е открай докрай проникнато от религиозното.

Оттук и двойното следствие. В този тип религия индивидът като такъв не заема централно място. Той не участва в култа в чисто лично качество като отделно създание, заето със спасението на душата си. Играе в култа ролята, предписана от социалното му положение: магистрат, гражданин, член на фратрия, племе или дем, баща на семейството, матрона, младеж – момче или момиче – на различни етапи от навлизането в живота на възрастния човек. Религията осветява колективния ред и интегрира в него на подходящото място различните съставлящи, но оставя извън полето си загрижеността на всяка личност, евентуалното ѝ безсмъртие, съдбата ѝ отвъд смъртта. Дори мистериите, като Елевзинските, където посветените получават обещание за по-

добра участ при Хадес, не се занимават с душата: няма нищо, което да извиква размисъл върху нейната природа или да задейства духовни техники за очистването ѝ. Както отбелязва Луи Жерне², мисленето на мистериите остава твърде ограничено, за да продължи в него трайно, без голяма промяна, Омировото схващане за една *psyche*, призрак на живото, неустойчива сянка, отпратена под земята.

Така че вярващият не установява с божеството отношение на личност с личност. А тъкмо защото е извън света, извън досега тук долу, трансцендентният Бог може да намери във вътрешното съзнание на всеки набожен, в душата му, ако е била предварително религиозно подготвена, привилегированото място за контакт и общение. Гръцките богове не са личности, а Сили. Култът ги почита заради изключителното превъзходство на заеманото от тях положение. Ако принадлежат на същия свят като хората, ако имат в известен смисъл същия произход, те все пак образуват раса, за която са непознати всички несъвършенства, белязали смъртните с печата на негативното – слабост, умора, страдание, болест, смърт. Тя възплъщава не абсолютното или безкрайното, а пълнотата на ценностите, които придават стойност на земното съществуване: красота, сила, неувяхваща младост, постоянен блясък на живота.

Второ следствие. Да се каже, че политическото е проникнато от религиозно, означава по същия начин да се признае, че религиозното е свързано с политическото. Всяка служба има свещен характер, но всяко свещеничество зависи от обществения авторитет. Ако боговете са богове на полиса и ако няма полис без божества-защитници, бдящи за неговото спасение отвътре и отвън, то народното събрание има решаващата дума относно управлението на *hiera*, свещените неща, делата на боговете, както и относно делата на хората. То постановява религиозния календар, обнародва свещените закони, решава за организирането на тържествата, за уредбата на светилищата, за необходимите жертвоприношения, за новите богове, които трябва да бъдат приети, и

² “L’anthropologie de la religion grecque” (1955). - В: *Anthropologie de la Grèce antique*. Paris, 1968, p. 12.

дължимите им почести. Тъй като няма град, полис, без богове, полисните богове в замяна имат нужда от градове, които ги признават, възприемат и правят свои. В известен смисъл, както пише Марсел Детиен³, им трябва да станат граждани, за да бъдат изцяло богове.

В това въведение поисках да предупредя читателя срещу твърде естественото изкушение да уподобява религиозния свят на древните гърци на онзи, който днес ни е познат. Но ако изтъкваме основно различаващите черти, няма да избегнем риска малко да преувеличим картината. Никоя религия не е проста, хомогенна, еднозначна. Дори през VI и V век преди новата ера, когато гражданският култ, такъв, какъвто го очертахме, доминира като цяло религиозния живот на градовете, редом с него, по краищата му съществуват повече или по-малко маргинални течения с различна ориентация. Трябва да отидем по-далеч. Дори ако моделира религиозните поведения, самата гражданска религия може да осигури напълно господството си само като поддържа вътре в себе си място за мистерийни култове, чиито стремежи и нагласи са ѝ отчасти чужди, и като се интегрира и обхваща религиозен опит от типа на дионисийството, чийто дух в много отношения ѝ противоречи.

Гражданска религия, дионисийство, мистерии, орфизъм: дебатът върху техните отношения през периода, разглеждан тук, върху тяхното влияние, съдържание и значение не е приключен. Историците на гръцката религия, които като Валтер Буркерт принадлежат към школи, различни от тази, която аз споделям, поддържат и различни възгледи. А сред учените по-близо до мен съгласието по основното не върви в определени пунктове без нюанси или разминавания.

Избраната от мен форма есе не ме приканваше да привеждам дискусиите между специалистите, нито да се впускам в учен спор. Амбицията ми се ограничаваше в това да предложи ключ за четене, за да се разбере гръцката религия. Моят учител Луи Жерне беше озаглавил своя голям, посветен на

³ *La vie quotidienne des dieux grecs* (avec G. Sissa). Paris, 1989, p. 172; вж. също p. 218-230.

същата тема труд *Гръцкият гений в религията*⁴. Той продължава да е актуален. Тук, в малкото мое изследване поисках читателят да усети това, което охотно бих нарекъл религиозен гръцки стил.

⁴ L. Gernet et A. Boulanger. *Le Génie grec dans la religion*, 1932. Преиздадено през 1970.

МИТ, РИТУАЛ, ФИГУРА НА БОГОВЕТЕ

Архаичната и класическата гръцка религия представя между VIII и IV век преди християнската ера множество характерни черти, които е необходимо да припомним. Както други политеистични култове, тя е чужда на всяка форма на откровение: не е познавала нито пророк, нито месия. Тя се вкоренява в традиция, която редом и вътрешно примесени с нея обгръща всички други изграждащи елементи на гръцката цивилизация. Всичко това дава на полисна Гърция нейната собствена физиономия, като се почне от езика, системата от жестове, начините на живот, на усещане и мислене чак до ценностните системи и правилата на колективния живот. Тази религиозна традиция не е нито единообразна, нито строго фиксирана; няма никакъв догматичен характер. Без свещеническа каста, без специално духовенство, без църква, гръцката религия не познава една свещена книга, където истината би била вложена веднъж за винаги в текста. Тя не съдържа никакво *credo*, налагащо на вярващите свързано цяло за вярванията, които се отнасят до отвъдното.

Ако това е така, то на какво се основават и как се изразяват вътрешните убеждения на гърците в областта на религията? След като убежденията им не се разполагат в доктринален план, значи не водят набожния, под заплахата от нечестивост, до задължението да се придържа във всичко и буквално до корпус от определени истини; за онзи, който изпълнява обредите, е достатъчно да се доверява на широк репертоар от познати от детството разкази: техните версии са достатъчно многобройни, за да оставят на всеки широко поле за тълкуване. В такава рамка и под тази форма придобиват плътност вярванията в боговете, а това отключва съгласие в мненията, достатъчно сигурни по отношение на тяхната природа, роля, изисквания. Отхвърлянето на фонда от общи вярвания би било същото, като да не се говори повече гръцки, да не се живее по гръцкия начин и човек да престане да бъде себе си. Но това не значи, че се пренебрегва съществуването на други езици, други религии; затова човек, без да изпада в

неверие, може да заеме спрямо собствената си религия достатъчно дистанция, за да я погледне свободно, с критична рефлексия. Гърците не са се лишили от такава възможност.

Гласът на поетите

Как в Гърция се запазва и предава тази маса от традиционни “знания”, задвижвани чрез разказите за обществото отвъд, за семействата и генеалогията на боговете, за техните сблъсъци или съдружия, за притежаваната от тях съответна мощ, област и начин на действие, за техните прерогативи и дължимите им почести? Що се отнася до езика, основно по два начина. Най-напред, посредством чисто устна традиция, предаваща се от уста на ухо във всеки дом, най-вече чрез жените: приказките на бавачките, историите на старите баби – ако говорим като Платон. Децата усвояват съдържанието на тези разкази – *muthoi* още от люлката; те стават още по-близки, понеже се слушат по времето, когато детето се учи да говори, и допринасят за оформянето на умствения план, в който гърците съвсем естествено биват увлечени да си представят, поместват и мислят божественото.

Сетне, чрез гласа на поетите, който светът на боговете в своята отдалеченост и странност е дал на човешките същества: така чрез разказите, които ги поставят на сцената, отвъдните сили се обличат в една позната и достъпна за ума форма. Песента на поетите в музикален съпровод се слуша не частно, в интимна среда, а публично по време на пиршества, празници, големи състезания и игри. Литературната активност, която посредством писмеността продължава и видоизменя много древната устна традиция в поезията, заема в социалния и духовния живот на Гърция централно място. За слушателите не става дума за чисто и просто лично развлечение, за някакъв запазен за учения елит лукс, а за истинска институция, която служи на социалната памет, за инструмент на запазването и споделянето на знанието, имащо решаваща роля. Тъкмо в поезията, чрез поезията се изразяват и установяват в лесна за помнене словесна форма фундаменталните черти, които отвъд частните особености на всеки полис

основават за Елада като цяло една обща култура – специално в това, което засяга религиозните представи, независимо дали се отнасят за богове, демони, герои или умрели. Ако ги нямаше всички произведения на епическата, лирическата, драматичната поезия, би могло да се говори за гръцки култове в множествено число, но не и за *една* гръцка религия. В това отношение Омир и Хезиод са имали привилегирована роля. Разказите им за божествените същества са придобили почти канонична стойност; функционирали са като модели за позоваване за следващите автори, също както за публиката, която ги е слушала или чела.

Несъмнено другите поети не са имали подобно влияние. Но докато градът е оставал жив, поетичната активност е продължавала да играе ролята на огледало, което връща на човешката група собствения ѝ образ, позволявайки ѝ да се схване в своята зависимост по отношение на свещеното, да се определи пред лицето на Безсмъртните, да се разбере в това, което на една общност от смъртни създания осигурява сцепление, траене, постоянство през потока на последващите поколения.

Оттам насетне за историка на религията възниква проблем. Ако поезията по такъв начин поема грижата за съвкупността от твърдения, които един грък смята за основателно да поддържа относно статута и отношенията на божествените същества със смъртните създания, ако на всеки поет се пада да излага, понякога с малки видоизменения, легендите за богове и герои и тези легенди като цяло съставят енциклопедията на знанията за отвъдното, с която гъркът е разполагал, то трябва ли поетичните разкази, драматизиранияте повествования да се разглеждат като документи от религиозен порядък, или трябва да им се придава само чисто литературна стойност? Накратко, с областта на религията или с областта на литературата трябва да бъдат обвързани митовете и митологията във формите, които гръцката цивилизация им е придала?

Отговорът на този въпрос се подразбира за ерудитите от времето на Ренесанса, както и за повечето учени през XIX век. В техните очи гръцката религия е най-напред онова множествено и изобилстващо съкровище от легендарни разкази, което гръцките автори, през преноса на латинските, са ни предали и където духът на езичеството е останал достатъчно жив, за да предложи

на читателя днес в един християнски свят най-сигурния начин за достъп до интелигентността на онова, което е бил античният политеизъм.

Освен това, възприемайки тази гледна точка, модерните се задоволявали да вървят по стъпките на древните, да следват прокарания от самите тях път. След VI в. преди Христа Теаген от Регий и Хекатей въвеждат интелектуалния подход, който ще трае дълго след тях: традиционните митове не само се подхващат, развиват, видоизменят; те стават обект на научно изследване; разказите и особено разказите на Омир биват подложени на критична рефлексия или спрямо тях се прилага метод на алегорична екзегеза. През V век се полагат основите на работа, която оттам насетне се следва систематично и по най-същественото възприема две посоки. Като начало започва събирането и редактирането на собствените легендарни устни традиции на някой град или светилище; такава ще е задачата на хроникьорите, които подобно на **атидографите** (Atthidographes) за Атина възнамеряват да закрепят писмената история на един град или народ, като се почне от най-далечните извори и се стигне до легендарните времена, когато боговете, смесени с хората, се намесват пряко в техните дела, за да се основат градовете и да се породи линията в поколенията на първите управляващи династии. Така от времето на елинизма става възможна компилацията, която правят ерудитите и която стига до съставянето на истински митологични репертоари: *Библиотеката* на Псевдо-Аполодор, *Fabulae* и *Легендите за звездите* на Хигин, книга IV на *Историите* на Диодор, *Метаморфозите* на Антоний Либералис, сборник на *Митографите на Ватикана*.

На второ място и успоредно с това усилие, което иска да представи в съкратена форма и съобразно систематичен ред общия фонд на гръцките легенди, вече се вижда достатъчно усетимо при поетите как се появяват някои колебания и тревоги по това, доколко може да се вярва на скандалните епизоди в тези разкази, които изглеждат несъвместими с висшето достойнство на божественото. Но питането се разгръща широко едва с развитието на историята на философията, където критиката засяга мита като цяло. Изправена срещу изследването на историка и разсъждението на философа, повествованието се вижда принудено,

доколкото е повествование, да се откаже от всякаква компетентност, от говорене за божественото по приемлив и автентичен начин. Така, по същото време, когато полагат най-голяма грижа да изработят репертоара и да установят легендарното си наследство, гърците го поставят под въпрос, понякога радикално, издигайки в цялата му яснота проблема за истината – или за лъжливостта – на мита. В този план решенията са различни, от отхвърлянето, чистото и просто отричане до множеството форми на тълкуване, позволяващи да се “спаси” митът, като се замести баналният прочит с учена херменевтика, която под вътъка на повествованието поражда тайно учение по аналогия и зад предрешената приказка въвежда онези фундаментални истини, чието познание, привилегия на мъдрия, освобождава единствения път за достъп до божественото. Но независимо дали събират грижливо своите митове, дали ги тълкуват, критикуват или отхвърлят в името на друг тип, по-истинно знание, за древните това е все същият начин да признаят интелектуалната роля, която в полисна Гърция е била общо отредена на митовете като инструмент за узнаване на отвъдния свят.

Едно монотеистично виждане

При историците от първата половина на XX век обаче се очертава нова ориентация: в своето изследване на гръцката религия мнозина се раздалечават от легендарните традиции, които отказват да разглеждат като собствено религиозен документ, имащ значението на съдържателно свидетелство за реалното състояние и чувствата на вярващите. Според тези учени религията се състои в организацията на култа, календара на свещените празници, честваните служения за всеки бог в неговото светилище. Пред тези ритуални практики, образуващи автентичната почва за вкореняване на религиозните поведения, митът изглежда като литературен израстък, чиста фабулация. Бидейки винаги повече или по-малко произволна фантазия на поетите, той би могъл да има само далечни отношения с вътрешното убеждение на вярващия, въввлечен в конкретните култови церемонии, в поредицата от всекидневни действия, които го поставят пряко в контакт със свещеното и така правят от него благочестив човек.

В главата “Гърция” на *Всеобщата история на религиите*, публикувана през 1944 г., Фестюжиер предупреждава читателя така: “Несъмнено поетите и скулпторите, които се подчиняват на самите изисквания на своето изкуство, скланят към изобразяването на общество от твърде характеризирани богове: форма, атрибути, генеалогия, история, всичко е ясно определено, но народният култ и усещането произлизат от други тенденции”. Така, още отначало полето на религиозното се оказва затворено: “Така че, за да разберем добре истинската гръцка религия, нека забравим митологията на поетите и изкуството и се насочим към култа и култовете от най-древни времена⁵”.

На какво отговаря това изключително заемане на страна в полза на култа и предимството, което се дава на най-архаичното в култа? На два типа, твърде различни основания. Първите са общи и се дължат на личната философия на учения, на идеята, която си съставя за религия. Вторите отговарят на по-технически изисквания: напредъкът на класическите изследвания и по-специално на археологията и епиграфиката отварят пред специалистите по античност успоредно с митологичното поле нови области за изследване, които поставят под въпрос и понякога доста дълбоко променят картината, която е литературната традиция е предлагала за гръцката религия.

Как стоят нещата днес по тези два пункта? По първия могат да бъдат отбелязани доста неща. Отхвърлянето на митологията почива върху антиинтелектуалистки предразсъдък в религиозната материя. Зад различието на религиите, както и отвъд множествеността на боговете в политеизма се установава един общ елемент като примитивно и универсално ядро на всеки религиозен опит. Разбира се, не бихме могли да го открием във винаги множествените и променливи построения, които човешкият дух е създал в опита да си представи божественото; следователно този елемент бива поставян извън ума, в чувството на свещен ужас, който човекът изпитва всеки път, когато очевидността на свръхприродното го връхлети със своята неотвратима странност. Гърците имат една дума, за да означат

⁵ *Histoire générale des religions*, sous la direction de M. Gorce et R. Mortier, Paris, 1944. Изследването на А.-Ж. Фестюжиере, озаглавено “Гърция. Религията”, е включено в том II: Grèce-Rome, p. 27-197.

тази афективна, непосредствена и ирационална реакция в присъствието на свещеното, *thambos*, страхопочитанието. Такава би била опората на най-древните култове, на различните форми, възприети от ритуала, за да отговорят, тръгвайки от един и същ източник, на множеството обстоятелства и човешки нужди.

По подобен начин зад разнообразието от имена, фигури, свойствени за всяко божество функции се предполага, че ритуалът задейства един и същи опит за божественото изобщо, като свръхчовешка сила (*to kreitton*). Подлежащо при всеки отделен бог, това неопределено божествено, на гръцки *to theion* или *to daimonion*, добива различия съобразно желанията или страховете, на които култът трябва да отговори. На свой ред, върху общото платно на божественото поетите извайват особени фигури; раздвижват ги във въображението си чрез поредица от драматични приключения по волята на това, което Фестюжиер не се колебае да нарече “божествен роман”. Обратно, за всяко култово действие няма друг бог освен този, който се призовава; още с обръщането към него, “в него се концентрира цялата божествена сила, вниманието е насочено единствено към него. Със сигурност той не се съзерцава като един единствен бог, понеже има други богове и това е известно. Но на практика в даденото състояние на душата на вярващия именно в този момент призованият бог измества другите”⁶.

Така отказът да се взима предвид митът открива своята тайна: в началото повече или по-малко съзнателно има стремеж към доказателство; със заличаването на различията и противопоставянията, които в пантеона разграничават боговете помежду им, се премахва всяка истинска дистанция между политеизмите от гръцки тип и християнския монотеизъм, който в този случай служи за образец. Това оплоскостяване на религиозните светове, които някои искат да наляят в един калъп, не би трябвало да задоволи историка. Защото първата му грижа би трябвало, обратно, да бъде открояването на специфичните черти, придаващи собствена физиономия на всяка голяма религия – взети в единство, същите тези черти образуват напълно оригинална система. Извън страхопочитанието и смътното усещане за божественото гръцката религия се представя като широка

⁶ Пак там, р. 50.

символична, сложна и свързана конструкция, която дава място както на мисленето, така и на чувството на всички свои нива и във всички аспекти, включително култа. В тази цялост митът играе своята роля наравно с ритуалните практики и начините, по които се създават образите на божественото. Мит, ритуал, образно представяне, такива са трите начина на изразяване – вербален, жестов, образен, – посредством които религиозният опит на гърците се проявява, като всеки създава собствен език и всеки език отговаря на отделни нужди, възприема автономна функция – чак до степента на приобщаването си към другите два езика.

Дешифрирането на мита

Освен това след работите на Жорж Дюмезил и Клод Леви-Строс върху мита проблемите на гръцката митология бяха поставени по различен начин: как да се четат тези текстове, каква интелектуална значимост може да им бъде призната, какъв статут възприемат в религиозния живот? Вече не може да се говори за мита, сякаш става дума за индивидуалната фантазия на поета, за свободно и произволно разказване по модела на романа. Митът се подчинява на доста стриктни колективни изисквания в предлаганите варианти. Когато през елинистическата епоха автор като Калимах възпроизвежда легендарна тема, за да представи нова версия, той няма свободата да променя, както си иска, елементите и да съставя нов сценарий само защото така му харесва. Той се вписва в традицията; независимо дали се придържа точно към нея, или се отклонява в някакво отношение, той е вътре, опира се и трябва да се позовава върху нея, най-малкото имплицитно, ако иска разказът му да бъде чул от публиката. Още Луи Жерне отбелязва това: дори когато изглежда, че всичко измисля, разказвачът работи в правата последователност на едно “легендарно въображение”, което има своя начин на функциониране, своите вътрешни необходимости и съгласуваност. Без дори да знае, авторът трябва да се подчини на правилата на тази игра на асоциации, опозиции, хомологии, които поредицата от предходни версии е задействала и които образуват общия концептуален строеж за този тип разкази. За да придобие

смисъл, всеки разказ трябва да бъде свързан и противопоставен на другите, защото заедно образуват едно и също семантично пространство, чиято особена конфигурация е като характерен белег на легендарната гръцка традиция.

Анализът на мита във всички негови версии или в корпуса на различните митове, центрирани около една и съща тема, позволява да се изследва тъкмо това интелектуално пространство.

Следователно дешифрирането на мита се извършва по други пътища и отговаря на цели, различни от тези на литературното проучване. То цели да открие в самата композиция на разказа привлечената концептуална архитектура, включените едри класификации, извършените избори в отбора и кодирането на реалността, мрежата от връзки, които разказът установява чрез своите наративни процедури между различните елементи, които въвлича в течението на интригата. Накратко, митологът търси да реконструира това, което Дюмезил нарича “идеология”, разбрана като схващане и оценностяване на големи сили, които в своите взаимоотношения и точно равновесие доминират света – едновременно природата и свръхприродата, хората, обществото и ги правят такива, каквито трябва да бъдат.

В такъв смисъл митът не се смесва с ритуалното, не му се подчинява, нито пък му се противопоставя толкова, колкото казват. В словесната си форма той е по-експлицитен от ритуала, по-дидактичен, по-пригоден и склонен да “теоризира”. Така той носи в себе си зародиша на онова “знание”, чието наследство ще прибере философията, за да направи от него свой собствен обект, пренасяйки го в друг регистър на езика и мисленето: ще формулира своите изказвания, използвайки речник и понятия, очистени от всякакво позоваване на боговете в общата религия. Култът не е така незаинтересован и е по-ангажиран с практически съображения. Той обаче не е по-малко символичен. Ритуалната церемония протича според сценарий, чиито епизоди са също стриктно подредени, също толкова натежали от значение, колкото последователните епизоди в разказа. Всеки детайл от тази постановка, посредством която вярващият в определени обстоятелства се заема да изиграе своята връзка с един или друг бог, съдържа интелектуално измерение и

визия: той включва определена идея за бога, условия за подхождане към него, следствия, които различните участници в зависимост от тяхната роля и статут са в правото си да очакват от влизането в символично общение с божеството.

Същия характер имат начините за придаване на образ. Вярно е, че през класическата епоха гърците са отредили привилегировано място на голямата антропоморфна статуя на бога, но те са познали всички форми на репрезентацията на божественото: аниконични символи, или природни предмети, като дърво или гол камък, или пък предмети, изработени от човешка ръка: колона, стълб, скиптър; различни иконични фигури: малък и зле обработен женски идол, чиято форма на тялото, скрита под дрехите, дори не се вижда; чудовищни фигури, където животинското се смесва с човешкото; проста маска, посочваща божественото чрез кухо лице и омагьосващи очи; изцяло човешка статуя. Всички тези фигури не са равнозначни и не подхождат без разлика за всички богове или за всички аспекти на един и същи бог. Всяка фигура притежава свой собствен начин да предава в божественото определени аспекти, да “прави” отвъдното настоящо, да вписва и локализира свещеното в пространството тук, долу: колона или стълб, забити в земята, нямат нито същата функция, нито същата символична стойност като женския идол, който бива ритуално местен от едно място на друго, както образ, затворен в свещено хранилище с оковани крака, за да не избяга, както една голяма култова статуя, поставена в храм, за да се вижда постоянното присъствие на бога в неговия дом. За изобразяването божество всяка форма на репрезентация съдържа особения начин, по който се явява на хората, и посредством образите си упражнява типа свръхестествена мощ, която владее.

Следователно, ако различните модалности – мит, изобразяване, ритуал, действат в един и същ регистър на символичната мисъл, става ясно, че те могат да се свързват, за да направят цялостна всяка религия. В целостта, казано с думите на Жорж Дюмезил, “понятия, образи и действия се учленяват и образуват чрез свързванията си вид мрежа, където по правило цялата материя на човешкия опит трябва да се хване и разпреди”⁷.

⁷ L'Héritage indo-européen à Rome, Paris, 1949, p. 64.

СВЕТЪТ НА БОГОВЕТЕ

Ако мит, ритуал, изобразяване изграждат “мрежата”, за която говори Дюмезил, трябва, както той самият е направил, да се открият още нейните брънки, да се очертаят конфигурациите, нарисувани от свързаността. Такава трябва да е задачата на историка.

В случая с гърците тя се оказва по-трудна, отколкото за другите индо-европейски религии, където схемата на трите функции – върховенство, война, плодовитост – в основни линии се е поддържала. Там, където е ясно засвидетелствана, тази структура служи като основен скелет и носещ елемент за цялата постройка, като придава на конструкцията единност, каквато доста липсва на гръцката религия.

В действителност, тя е толкова комплексно организирана, че изключва прибъгването до един-единствен код за прочит на цялата система. Наистина гръцкият бог добре се определя чрез съвкупността от връзки, които го обединяват и противопоставят на другите божества от пантеона, но така откроените теологични структури са прекалено много и най-вече твърде различни, за да могат да се интегрират в една и съща господстваща схема. Съобразно градовете, светилищата, моментите всеки бог влиза в променлива мрежа от комбинации с другите богове. Тези прегрупирания не се подчиняват на един модел с някакво привилегировано значение; те се подреждат в множественост на конфигурациите, които не се припокриват точно, но съставят картина с редица подстъпи, множество оси, чийто прочит варира в зависимост от избраната отправна точка и възприетата перспектива.

Зевс, баща и цар

Да вземем Зевс като пример; за нас той е толкова показателен, колкото ясно името на бога посочва неговия произход: откриваме същия индо-европейски корен, означаващ “блестя”, както в латинското *dies-deus*, ведическото *dyeus*.

Подобно на индийския *Dyaus pita*, римския Юпитер, *Zeus pater*, бащата Зевс продължава пряко големия индо-европейски бог на небето. При все това отдалечеността на гръцкия Зевс от съответстващите богове в Индия или Рим е толкова явна и с толкова отчетлива дистанция, че се налага да установим чак до сравняването на божествата с най-сигурно родство, че в религиозната гръцка система има почти пълно заличаване на индо-европейската традиция.

Зевс не фигурира в никакво трифункционално групиране, аналогично на прекапитолийската триада Юпитер – Марс – Квирин, където върховенството (Юпитер) се обособява в противопоставянето си на военното действие (Марс) и функциите на плодовитост и просперитет (Квирин). Той не се асоциира, както Митра прави с Варуна, със Сила, която вътре във върховенството и редом с религиозните и юридическите аспекти въвежда ценности на насилие и магия. *Ouranos*, тъмното нощно небе, оприличавано понякога на Варуна, в мита прави двойка с *Gaia*, Земята, не със Зевс.

Пред всички останали богове Зевс, бидейки върховен бог, възплъщава най-голямата сила, висшата власт: Зевс от едната страна има по-голяма влияние, отколкото всички Олимпийци, събрани на другата. Пред лицето на Кронос и Титаните, съюзени срещу него, за да му оспорват трона, Зевс представлява справедливостта, точното разпределение на почестите и функциите, спазването на привилегиите, с които всеки бог може да се изтъква, загрижеността за дължимото дори на най-слабите. В него и чрез него, в собствената му царственост могъществото и редът, насилието и правото се свързват примирени. Всички царе произхождат от Зевс, казва Хезиод през VII в. преди Христа, не за да се противопоставя монархът на воина и селянина, а за да се утвърди, че няма истински цар сред хората, който да не си постави задачата за ненасилственото възтържествуване на справедливостта. От Зевс произлизат царете, подхваща като ехо Калимах четири века по-късно; но сродяването на царете и царствеността на Зевс не се вписва в трифункционална рамка; то увенчава поредица от уподобяващи изразявания, които всеки път свързват отделна категория хора с божеството-

патрон: ковачите с Хефест, войниците с Арес, ловците с Артемида, певците, пеещи под съпровод на лира, с Феб (Аполон), както и царете с бога-цар⁸.

Когато Зевс влиза в състава на триада, както става с Посейдон и Хадес, то е, за да се отграничат чрез подялба нивата или космичните области: небето за Зевс, морето за Посейдон, подземният свят за Хадес; и за тримата заедно цялата земна повърхност. Когато се свързва в двойка с някоя богиня, така формираната диада предава различни аспекти на върховния бог според съответстващото му женско божество. Обвързан с Ге или Гаиа, Земята-Майка, Зевс vyplъщава небесния, мъжки пораждащ принцип, чито плодотворен дъжд ще породи в дълбините на земята младите растителни кълнове. В двойка с Хера той под формата на редовния брак, произвеждащ законни наследници, покровителства институцията, която “цивилизова” съюза на мъжа и жената и служи за основа на всяка социална организация: образцовият модел в случая е двойката на царя и царицата. Свързан с Метида, неговата първа съпруга, която поглъща и направо присвоява, царят Зевс се отъждествява с хитрата интелигентност, извъртливото лукавство, от което има нужда, за да завладее и удържа властта, за да подсигурава дълготрайното си царуване и да предпазва трона си от примки, изненади, клопки, които бъдещето би могло да му отреди, ако той не е винаги в състояние да отгатне непредвиденото и отнапред да отклони опасностите. Като се жени повторно за Темида, той за вечни времена фиксира реда на сезоните в природата, равновесието на човешките групи в града (*Horai*) и неотвратимия ход на Съдбите (*Moirai*). Става космичен закон, социална хармония и Съдба.

Както посочва още *Илиада*, Зевс е баща на богове и хора не защото е породил или създал всички същества, а защото се ползва с абсолютен авторитет пред тях, какъвто има бащата на семейството за своето домочадие. Зевс споделя с Аполон епитета *Patrôos*, прародител; редом до Атина Апатурия той осигурява в качеството си на *Phratrîos* приобщаването на индивидите към различните групи, които съставят полисната общност; в йонийските градове той прави от всички

⁸ Калимах, *Химни* I, “Към Зевс”, ст. 76-79.

граждани автентични братя с честването на празника *Апатурия*⁹ във всяка една фратрия, както в семейството правят тези, които се признават за деца на един и същ баща. Добавен към Атина *Polias*, закрилница на града, в Атина Зевс е *Polieus*, патрон на града. Господар и гарант на политическия живот, той е в двойка с богинята, чиято функция като сила, покровителстваща града Атина, е по-точна и, може да се каже, по-локализирана. Богинята Атина бди над *своя* град като особен полис в това, което го отличава от другите гръцки градове-държави. Тя “фаворизира” Атина, като ѝ отдава пред всички останали двойната привилегия на съгласието вътре в града и победата навън.

Небесен бог, който мъдро държи цялата висша власт, основател на реда, гарант на справедливостта, господар на брака, баща и прародител, патрон на града – картината на царствеността на Зевс съдържа и други измерения. Неговият авторитет е колкото политически, толкова и домашен. В тясно взаимодействие с Хестия Зевс ръководи както частното огнище на всяко домакинство – в този закован център, където като пъп се вкоренява семейният дом, така и общото Огнище на града, в центъра на града, в *Hestia Koinè*, където бдят стражите. Зевс *Herkeios*, Зевс на ограждението, обгражда територията на областта, където пълноправно се упражнява властта на главата на семейството; Зевс *Klarios*, раздаващ жребий, разграничава и определя границите, оставяйки на Аполон *Aigieus* и на Хермес грижата да защитават вратите и да контролират достъпа. Зевс *Hikesios*, Зевс *Xenios* приема молещия и госта, като ги въвежда в чуждата за тях къща, осигурява безопасността им и гостоприемството в домашната обител, без при това да уподобява напълно чужденците на членовете на семейството. Зевс *Ktesios*, Зевс на придобиването, бди над богатата и пази богатствата на господаря на дома. Като олимпийски и небесен бог Зевс се противопоставя на Хадес; въпреки това като *Ktesios* поставя олтара си в дъното на избата, за да приеме вида на змия, същински хтонично животно. Така върховният бог може да си присвои онази хтонична част на света, за която, в контраст с него, обичайно се грижат

⁹ Атическо-йонийски фамилен празник, когато се вписвали в списъците на фратриите родените през годината момчета. – Бел. прев.

подземните сили, но която му се случва да изрази самият той чрез известно вътрешно напрежение и отиване в крайност, дори чрез раздвояване. На обратната страна на небесния Зевс, пребиваващ на върха на блестящия етер, отговаря един *Chthonios, Katachthonios, Meilichios* Зевс на всичко тук, долу, тъмен и подземен, наличен в дълбините на земята, където в близост с мъртвите кара да съзреят било богатствата, било подготвяните отмъщения, ако изобщо се съгласи да излезе на светло с водач хтоничния Хермес.

Небето, земята – връзката между тях Зевс прави чрез дъжда (*Ombrios, Hyetios, Ikmaios*, Зевс дъждовен, влажен), чрез ветровете (Зевс *Ourios, Euanemos*, ветровит, с попътен вятър), чрез светкавицата (Зевс *Astrapaios, Brontôn, Keraunios*, хвърлящ светкавици, гърмящ). Той осигурява общуването между горното и долното по още един начин: чрез знаците и прорицателите, които предават на смъртните върху тази земя посланията, изпратени от небесните богове. Най-старият според гърците оракул на Додона е бил оракулът на Зевс. Той положил светилището си там, където пораснал голям дъб, който му принадлежал и се издигал право към небето като изправена възможно най-високо колона. Шумоленето на листата в короната на свещеното дърво давало над главите на питащите отговор на въпросите, които идвали да задават на върховния бог. Освен това, когато Аполон поставя прорицателите си в Делфи, той не говори толкова от себе си, колкото от името на баща си, с когото остава свързан и сякаш подчинен в оракулската си функция. Аполон е пророк, но пророк на Зевс; той само дава глас на желанието на Олимпицеа, на неговите постановления, така че в пъпа на света да оттекне в ушите на онзи, който съумее да го чуе, словото на Царя и Бащата. Макар да са в много широк спектър, различните определения на Зевс не са несъвместими. Те се разполагат в едно и също поле и подчертават различните му измерения. Взети като цяло, те рисуват контурите на божественото върховенство така, както го схващат гърците; посочват неговите граници и очертават изграждащите го сфери; бележат разнообразните аспекти, които всемогъществото на бога-цар може да възприеме, различните модалности на неговата изява в повече или по-малко тясна връзка, според случая, с други божества.

Смъртни и безсмъртни

Не е такъв случаят с критския Зевс, Cretagenes, Diktaios или Idaios, младия бог, чието детство било свързано с Куретите, с техните танци и оргиастични ритуали, с грохота на сблъсканите им оръжия. За този Зевс се разказвало, че се е родил в Крит, но също и че умрял там, и дори показвали на острова гроба му. Но дори с множеството си аспекти гръцкият Зевс не може да има нищо общо с бог, който умира. В Химна, посветен на бога, “винаги велик, винаги цар”, Калимах твърдо отхвърля като чужда на своя бог традицията на тези разкази. Истинският Зевс не е роден на Крит, както разказват лъжците критяни. “Те са стигнали дотам да ти изградят гробница, о, Царю; но ти никога не си умираш; ти си за вечността”.

Безсмъртието, което чертае строгата граница между боговете и хората, е в очите на гърците твърде фундаментална черта на божественото, за да може господарят на Олимп да бъде по някакъв начин асимилиран с някое от източните божества, които умират и се възраждат. Скелето на религиозната индо-европейска система, към която отпраща името на Зевс, наистина е можело да се сгромоляса през второто хилядолетие при хората, които, говорейки гръцки диалект, на последователни вълни идват да се настанят в земите на Елада; тяхното присъствие е установено чак до Крит, в Кносос от края на XV в. преди Христа. Контактите, обмените, смесванията са били много и дълготрайни; от религиозния егейски и минойски фонд се правят заемки, както това става през цялата гръцка експанзия в Средиземноморието с източните и трако-фригийските култове. При все това между XIV и XII в. повечето почитани от ахейците богове, чиито имена фигурират още на табличките с линеарно писмо В от Кносос и Пилос, са същите, които откриваме в класическия гръцки пантеон и които елините като цяло признават за свои: Зевс, Посейдон, Ениалос (Арес), Пайавон (Пеан=Аполон), Дионис, Хера, Атина, Артемида, двете Царици (Wanasso), тоест Деметра и Кора. Религиозният свят на индо-европейските завоеватели на Гърция, разбира се, е можел да се видоизменя и отваря към чужди религиозни влияния; асимилирайки тези влияния, той запазва своята специфика и отличителни черти заедно със собствените си богове. От времето на микенската религия до това на Омир, в продължение на тъмните векове, които следват падането или залеза на ахейските царства след XII век, има континуитет и той не се бележи само от поддържаните имена на боговете

и места за почитане. Общността на някои чествани празници от йонийците на единия и на другия бряг на Средиземноморието доказва, че са били в практиката през XI век, когато започва първата вълна на колонизацията, чиято отправна точка вероятно е била Атина, единственото микенско поселище, останало непокътнато: оттам по малоазийското крайбрежие се настаняват емигранти и основават гръцките градове.

Но тази устойчивост не бива да ни заблуждава. Светът на Омировите поеми не е този на микенските царе, чиито подвизи аедът иска да припомни от разстоянието на четири века, а религиозният светоглед на Омир не е същият като отминалите времена. От едните до другите, зад привидно наследените прилики цяла една поредица от промени и нововъведения осъществява истински разрыв: текстът на епопеята го заличава, но след разчитането на микенските таблички и археологическите разкопки вече можем да преценим колко голям е разрывът.

ГРАЖДАНСКАТА РЕЛИГИЯ

Между XI и VIII век, периода, когато се извършват техническите, икономическите и демографските промени, довели до “структурната революция”, за която говори английският археолог А. Снодграс и откъдето произлиза градът-държава, самата религиозна система се реорганизира дълбоко в тясна връзка с новите форми на социалния живот, каквито представлява градът, *полисът*. В рамките на една отгук насетне основно гражданска религия преобразуваните вярвания и култове удовлетворяват двойно и допълващо се изискване. Най-напред, те отговарят на партикуларизма на всяка човешка група, която като полис, свързан с определена територия, се поставя под покровителството на собствени богове, които ѝ придават своеобразен религиозен облик. Действително, всеки полис има свое божество или свои богове защитници, чиято функция е да споят гражданското тяло, за да направят от него автентична общност, да обединят в едно цяло гражданското пространство с неговия градски център и *chôra*, селската зона, най-сетне, да бдят за непокътната цялост на Държавата – хора и територия – пред останалите градове. На второ място обаче, развитието на епосната литература, откъсната от всякакъв локален корен, изграждането на големи общи светилища, учредяването на панелинските игри и тържества в религиозен план въвеждат или засилват легендарните традиции, празничния цикъл и пантеона, които са еднакво признати в цяла Елада.

Без да изброяваме всички религиозни нововъведения на архаичната епоха, трябва отбележим поне най-важните. И най-напред появата на храма като конструкция, независима от човешкото обиталище, царския дворец или частния дом. С отграничаването на свещеното пространство посредством ограждение (*temenos*), с изнесения отвън олтар храмът представлява сграда, която е отделна от профанното пространство. Богът пребивава в него неизменно чрез посредничеството на своята голяма антропоморфна култова статуя, която е поставена на едно постоянно място вътре. Обратно на домашните олтари, на частните светилища този “дом на бога” е обществен, общ за всички граждани. Храмът, посветен на божеството, не може да принадлежи на друг освен на града, който го е издигнал на определени места, за да отбележи и затвърди своето законно господство върху територията: в центъра на града, на акропола или

агората; при вратите на стените, очертаващи градската агломерация, или в близката им периферия; в зоната на *agros* и *eschatiai*, дивите земи и покрайнините, която отделя всеки гръцки град от неговите съседи. Като жалонира пространството чрез свещените места, като прокарва от центъра до периферията изминавания маршрут на ритуалните шествия и мобилизира изцяло или отчасти населението да отива и се връща по него на определена дата, изграждането на мрежа от градски, предградски и извънградски светилища цели да моделира земната повърхност съобразно религиозния ред. Благодарение на посредничеството на своите богове-защитници, настанени в храмовете, общността установява нещо като симбиоза между хората и земята, сякаш гражданите са деца на земята, произлезли някога автохтонно, из нейните недра; самата земя чрез тясната връзка с тези, които я обитават, се оказва издигната в ранг на “земя на града”. Така се обясняват острите конфликти, които между VIII и VI век сблъскват съседни градове, искащи да си присвоят гранични места на култа, понякога общи за двете държави. Завземането на светилището, неговото култово привързване към градския център имат стойност на законно притежание. Когато основава храмовете си, *полисът* осигурява на своята териториална база непоклатим устой и затова закрепва корените ѝ чак в божествения свят.

За боговете и героите

Друга новост, чиято значимост е отчасти аналогична, дълбоко бележи религиозната система. През целия VIII век бързо се развива практиката старите микенски постройки, най-често погребални и изоставени от векове, да бъдат върнати в употреба. Преустроени, те служат като места на култа, където се отдават погребални почести на легендарни персонажи, които в повечето време нямат връзка с построенията, но пък се претендира, че са родоначалници на поколения, *genè*, род на благородници или групи фратрии. Тези митични прародители принадлежат на далечното минало, на време, различно от настоящето, подобно на героите от епоса, чиито имена носат. Оттам насетне те изграждат една категория на свръхприродни сили, които се различават както от същинските богове, *theoi*, така от обикновените смъртни. Култът към героите има по-голямо значение за полиса и територията му, отколкото култът към боговете, дори боговете-

защитници. Той се свързва с точно определено място, където в подземията на гробница стои починалият - неговите останки често са били издирвани в далечни земи, за да бъдат върнати на мястото им. Чрез славата на почитания персонаж гробовете и героичните култове играят за общността ролята на победен символ и талисман. Понякога мястото се пази в тайна, понеже от опазването им зависи спасението на държавата. Поставени в центъра на града, на сред агората, те възплащават спомена за повече или по-малко легендарния основател на града, героя-родоначалник (архегет), а в случая на колонията заселник, където действат като патрони на различните съставни на гражданското тяло: племена, фратрии и деми. Пръснати по различни точки на територията, те осветяват отделните покрайнини и свързват членовете на полските сектори и селата, *kômai*. Във всички случаи функцията им е да съберат група около култа, която има изключителните права на този култ, стриктно закован на определена точка.

Разпространението на култа към героите не отговаря само на новите социални нужди, възникващи заедно с града. Почитането на героите има собствено религиозно значение. Чрез двойното си отстояние – от една страна, спрямо постоянния и задължителен за всички култ към боговете, а, от друга, спрямо погребалните обреди, запазени за тесен кръг роднини и с къса продължителност - героичната институция се отразява върху общото равновесие на култовата система. Според гърците има коренна противоположност между боговете, които се ползват от култа, и хората, които им служат. На първите им е чужда смъртта, определяща условието за съществуването на вторите. Боговете са *athanatoi*, Безсмъртните; хората са *brotoi*, смъртните, обречени на болести, старост, смърт. Затова погребалните почести, отдавани на покойните, се разполагат в различен план спрямо жертвоприношенията и почитането, които боговете изискват като свой дял от набожното служене, като запазена привилегия. Украсяващите гроба панделки, дарените на мъртвия сладкиши, възливанията на вода, мляко, мед или вино трябва да бъдат подновени на третия, деветия, тридесетия ден след погребалната церемония, после всяка година на празника на предците *Genesia* през месец Боедромион (септември); но те се явяват нещо повече от акт на почитане към висшите сили, сякаш продължават във времето погребалната церемония и практиките на траура: въпросът е на покойния да се отворят вратите на Хадес и той да изчезне завинаги от този свят, където вече няма място. Благодарение на различните процедури по възпоменаване обаче (от стелата с епитафа и фигурата на

починалия до подаръците, оставени върху гроба) празнотата, това небитие на мъртвия може да придобие формата на присъствие в паметта на надживелите. Наистина това е двойствено, парадоксално присъствие, каквото се усеща за някой липсващ, отпратен в царството на сенките – оттук нататък неговото битие се свежда до социалния статут на починалия, който погребалният ритуал му е придал, но също е обречен да изчезне в забравата с възобновяването на цикъла при всяко следващо поколение.

Полубоговете

Съвсем различно е при героите. Наистина те принадлежат към човешкия род и като такива са познали страданията и смъртта. С редица свои черти обаче те дори в смъртта се различават от масата на обикновените покойници. Живели са в епоха, която за гърците е “старото време”, безвъзвратно отминало, когато хората са били различни от днешните: по-високи, по-силни, по-красиви. Когато се търсят костите на героя, могат да бъдат разпознати по гигантския им размер. Епичната поезия възпява подвизите на тази вече угаснала човешка раса. Имената на героите биват прославяни от поетите и остават вечно живи, излъчващи слава в паметта на всички гърци – обратно на имената на другите мъртви, които под земята се сливат в неразличимата и забравена маса на *πομπῆς*, “безименните”. Расата на героите формира легендарното минало на полисна Гърция и с техните корени се обвързват елинските семейства, групи, общности. Въпреки че са хора, тези предшественици в много отношения изглеждат по-близо до боговете, по-малко отделени от божественото в сравнение с настоящото човечество. В някогашните времена боговете все още се смесвали охотно със смъртните, ходели им на гости, споделяли трапезата им, вмъквали се в леглата им, за да породят чрез смесването на двете раси, смъртната и безсмъртната, красиви деца. Героичните личности, чиито имена са останали и чийто култ е бил честван на мястото, където са погребани, много често се представят като плода на тези любовни срещи между богове и хора от двата пола. Както казва Хезиод, те образуват “божествената раса на героите, които наричат полубогове (*hemitheoi*)”. Ако раждането им осигурява понякога възходяща, полубожествена родствена линия, смъртта също ги поставя отвъд човешкото положение. Вместо да слязат в тъмнините на Хадес, те са били по божие благоволение “издигнати”, пренесени – някои приживе, повечето след

смъртта им – на специално място, отстрани, на островите на Блажените, където продължават да се наслаждават в постоянно щастие на живот, сравним с този на боговете.

Без да изпълва непреодолимото разстояние, отделящо боговете от хората, положението на героите, изглежда, отваря перспективата някой смъртен да се сдобие ако не с божествен, то поне с близък до божествения статут. Но тази възможност през целия класически период остава строго ограничена в тесен сектор. Тя е възпрепятствана, ако не и отхвърлена от самата религиозна система. Подобно на мъдростта благочестието изисква никой да не претендира, че е равен на бога. Наставленията на Делфи: “Знай кой си”, “Познай себе си” нямат друг смисъл. Човекът трябва да приеме своите граници. Така че извън големите легендарни фигури на Ахил, Тезей, Орест или Херакъл героизацията се ограничава до основателите на колонии или до персонажи, които в очите на града са придобили образцова символична стойност като Лизандър в Самос или Тимолеон в Сиракуза. Случаите на героизация, които познаваме, в класическата епоха са изключително редки. Те никога не засягат някого приживе, само починал, който след смъртта си се явява като носител на *númen*, страховита свещена сила, било заради изключителни физически особености: ръст, мощ, красота, било заради самите обстоятелства на смъртта, ако е бил ударен от светкавица или е изчезнал без следа, било заради приписваните злодеяния на неговия призрак, който се налага да бъде успокоен. Само един пример: през V век изключително силният борец Клеомед от Астипалея убива своя противник в юмручен бой; засегнат от решението на съдиите за наградата, той се прибира у дома объркан от ярост. В една школа се нахвърля на стълба, поддържащ тавана; покривът пада върху децата. Преследван от тълпата, която иска да го убие с камъни, той се скрива в светилището на Атина в сандък и затваря капака. Накрая успяват да разбият ключалката. Сандъкът е празен. Клеомед го няма нито жив, нито мъртъв. Запитаната Пития съветва да се учреди култ на герой в чест на бореца, чиято сила, бяс, злодеяния и смърт са извън обичайните: трябва да му се принася “сякаш вече не е смъртен”. Но оракулът отбелязва своята резервираност, възвестявайки същевременно – както разказва Павзаний, - че Клеомед е “последният герой”.

Нека не се заблуждаваме. Героите напразно са изградили посредством отдадените им почести категория на свръхчовешки същества, тяхната роля, власт, областите, в които действат, не се пресичат с тези на боговете. Те се поместват на

друг план и никога не играят ролата на посредници между земята и небето. Героите не изглеждат като застъпници. Те са “местни” сили, свързани с точката, където е подземното им обиталище; желаното въздействие се дължи на гробницата и костите им. Има анонимни герои, които посочват само по името на мястото, където е издигната гробницата: така е с героя от Маратон. Този локален характер върви заедно със строга специализация. Много герои нямат друга реалност освен тясната функция, на която са обречени и която ги определя изцяло. На завоя на пистата в Олимпия имало гроб на героя Тараксипос, Подстрекателя на конете, върху който състезателите оставяли дарове. По същия начин се намират герои лекар, вратар, готвач, мухобоец, герой на яденето, на баклата, шафрана, герой на смесването на водата с виното или на меленето на зърното.

Ако градът е можел да групира в една и съща категория на култа твърде индивидуализираните фигури на някогашните герои, чиято легендарна биография е била установена в епоса, заедно с изключителни съвременници, анонимни покойници, от които е останал само погребалният паметник, известни функционални демони, то е, защото вътре в гробницата те показват същите взаимоотношения с подземните сили, споделят еднакъв характер на териториалната локализация и могат еднакво да бъдат използвани като политически символи. Учреден от раждащия се град, свързан с територията, която защитава, с групите граждани, на които е патрон, култът към героите няма да премине през елинистическата епоха в обожествяването на човешки персонажи, нито в установяването на култ на върховните владетели: тези явления са свързани с различен религиозен менталитет. Героичният култ е солидарен с града и така те залязват по едно и също време.

Героичният култ обаче не минава без последствия. Бидейки нещо ново, той води до усилието по-строго да се дефинират и категоризират различните свръхестествени сили. През VII век Хезиод за пръв път – както отбелязва Плутарх – различава ясно и точно различните класи божествени същества, разпределени в четири групи: богове, демони, герои, смъртни. Подхваната от питагорейците и Платон, тази номенклатура на божествата, на които се дължи почитане, изглежда доста разпространена през IV век, за да фигурира във въпросите, които заинтересуваните отправят към оракула в Додона. Върху един от намерените надписи някой си Евандър и жена му питат оракула “на кой бог или герой, или

демон” трябва да направят жертвоприношение, за да отправят към него молбите си.

За оракула в Делфи “Познай себе си” е означавало: знай, че не си бог, и не прави грешката да претендираш да станеш бог. За Сократ на Платон, който подхваща формулата по свой начин, тя иска да каже: познай бога, който е вътре в теб и си самият ти. Направи усилие, доколкото е възможно, да се уподобиш на бога.

<Текст на корицата>:

Какво представлява религията без един-единствен бог, без Църква, без духовенство, догма или кредо, без обещание за безсмъртие? Да се очертае картината на гражданската религия на гърците в опит да се отговори на този въпрос означава да се питаме за статута на вярата в специфичния тип общение с отвъдното, за отношението на вярващия към неговите богове, за ограниченото място, което заема индивидът в тази икономия на свещеното.

Ангажирано в институциите на полиса, религиозното изглежда ориентирано към земния живот: целта му е да направлява гражданите към едно изпълнено човешко съществуване тук, долу, а не да осигурява спасението им в другия свят.

С оставеното извън полето на религията се заемат отделни маргинални течения, но философията е тази, която го присвоява: изработва понятие за трансцендентност, разсъждава върху природата и съдбата на душата, търси единение между аза и бога чрез очистване на всичко, което в душата не е сродно с божественото.

Жан-Пиер Вернан

